

Die Augen des Eros

Please quote from: G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz*, Königshausen&Neuman, Würzburg 2012, pp. 99-114.

3. 2 Die Augen des Eros

3. 2. 1 Über das Verhältnis zwischen dem Eros und der Agape

Der Metaphysik von Scheler gelingt es nicht, den Vorrang der Liebe vor der Interaktion zwischen Geist und Drang anzuerkennen. Gewiss spricht Scheler von der Agape als „Quelle des Geistes“, aber auf derselben Seite definiert er sie auch als „Grundakt des Geistes“ (*Nachlass*, GW XII, 235). Wenn nun die Agape der Grundakt des Geistes sein sollte, so setzte sie den Geist voraus und könnte *nicht* seine Quelle sein. Über diesen Punkt äußert sich Schelling präziser, indem er sagt: „Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste [...]. Die Liebe aber ist das Höchste“ (*Freiheitsschrift*, VII, 405 f.). In der Metaphysik von Scheler bewegen sich Geist und Drang letztendlich selbstreferentiell auf einer allzu abstrakten Ebene. Nicht diese Perspektive möchte ich jedoch hier weiterentwickeln. Mein Interesse gilt viel eher der Kernfrage, um die sich Schelers These vom werdenden Gott dreht, und das ist die Frage nach dem Akt des Liebens. Der Akt des Liebens bleibt allerdings auch in der philosophischen Anthropologie von zentraler Bedeutung, wo der Mensch, noch bevor als *ens cogitans*, als *ens amans* bestimmt wird. Das Lieben liegt einer Reduktion zugrunde, die die Tatsache zeigt, dass ich nur insofern existiere, als ich die Grenzen meines Egozentrismus transzendiere. Das Lieben stellt gerade die Sprengung dieser Grenzen dar. Die Andersheit, das Antlitz des Anderen – wovon auch Levinas spricht – begründet eine Ethik nicht durch den Verweis auf das Sollen, sondern nur dadurch, dass sie den Menschen zum schöpferischen Akt des Liebens inspiriert. Die Grundstimmung des Liebens – nicht die der Angst – ermöglicht die Ethik. Denn nur das Lieben kann den Menschen der Eitelkeit des eigenen Egoismus entreißen und der Person Freiräume für ihren neuen Anfang gewähren.

Schelers Phänomenologie des Liebens verweist auf mehrere Begriffe, unter denen der der Agape und der des Eros von besonderer Bedeutung sind. Es handelt sich um zwei Bewegungen in ein und demselben Prozess. Die Liebe ist nicht nur das Bedürfnis nach größerer Perfektion (der Eros), sie ist aber

auch nicht allein die Hingabe des Vollkommeneren an das weniger Vollkommene (die Agape). Viel radikaler ist die Liebe die Quelle beider.¹ Hier im Folgenden berücksichtige ich vor allem das Verhältnis zwischen dem Eros und der Agape, während der Zusammenhang der Liebe mit dem Akt der Selbsttranszendierung in den nächsten Kapiteln eingehender zu behandeln sein wird.²

Es war Nygren, der in seinem berühmten Buch *Eros und Agape* auf die Bedeutung der Untersuchungen Schelers über den Begriff der Agape hingewiesen hat.³ Für Scheler erlangt aber nicht nur dieser christliche Begriff große Bedeutung, sondern auch die Erostheorie Platons. Scheler zielt – im Unterschied zu Nygren – darauf ab, die Agape und den Eros konvergieren zu lassen. Der Eros wirkt, indem er einen Raum für die Wirkung der Agape eröffnet, und die Agape wirkt aufgrund der Kraft, welche der Eros verfügbar macht.

Die zentrale Bedeutung der Tätigkeit der Agape im Eros für die philosophische Anthropologie Schelers ist bisher verborgen geblieben, weil sie aus den von Scheler selbst publizierten Texten nicht so deutlich hervorgeht. So erscheint z. B. in seinem wohl berühmtesten Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* der Erosbegriff nur ein einziges Mal. Eine Interpretation der philosophischen Anthropologie Schelers sollte sich jedoch nicht mit der Betrachtung dieses Textes begnügen. Scheler selbst schreibt ausdrücklich in der Einleitung desselben, dass er sich hier auf einen Teil seines Projektes beschränken musste, und lädt den Leser dazu ein, diese Schrift durch die Themen, die er bereits in anderen Werken dargestellt hat, zu ergänzen: Ressentiment, Hass und Liebe, Vorbild und Ausgleich.⁴

Die Lage ändert sich sehr, wenn wir Schelers Nachlass mit in Betracht ziehen. Dazu gehören zwei Hefte, die dem Problem der philosophischen Anthropologie gewidmet sind.⁵ In diesen Manuskripten erscheinen – neben den erwähnten Themen – auch andere wichtige Begriffe wie Allmensch – eng verknüpft mit dem des Ausgleichs –, Freiheit, Agape und Eros. Ein erheblicher

¹ Im Panorama der aktuellen Philosophie ist es L. Marion, der diese Perspektive auf originelle Weise entwickelt hat. Siehe L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris 2003. Gelungen scheint mir auch Marions Idee, den Erotismus wieder vollständig aufzuwerten, indem er ihn in der Tat mit dem Begriff einer vollen Liebe gleichsetzt. Für eine Konfrontation zwischen Scheler und Marion siehe M. Gabel, Hingegebener Blick und Selbstgegebenheit, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, München 2007, 192-209.

² Vgl. § 3. 3. 9; § 3. 3. 10; § 3. 5. 3.

³ A. Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1930. Zur Kritik an Nygren vgl. J. Pieper, *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel 1986.

⁴ Vgl. *Die Stellung*, GW IX, 9 f.

⁵ Sie sind in Schelers Nachlass in der Staatsbibliothek München unter der Signatur „ANA 315, BI, 2“ und „ANA 315, BI, 17“ zu finden.

Teil dieser Hefte setzt sich mit Freud und Nietzsche auseinander. Es ist ein besonderes Verdienst von Manfred Frings, mehrere Seiten aus diesen Heften im Band XII der *Gesammelten Werke* zugänglich gemacht zu haben. Insbesondere diejenigen Passagen scheinen mir von Bedeutung, die das Problem des Eros betreffen.⁶ Aus dem Nachlass geht deutlich hervor, dass der zentrale Gedanke in Schelers philosophischer Anthropologie nicht in der Korrelation Geist-Drang, sondern vielmehr in dem Problemkomplex: Person, Bildung, Vorbild, Eros und Agape zu suchen ist. Grundsätzlich ist das, was die Person kennzeichnet, nicht die Intelligenz oder ein reiner Akt des Geistes, sondern die erotisch-agapeische Logik: Was dem Tier fehlt, ist ein authentisches erotisches Verhalten, während „Agape [...] etwas [ist], wozu das Tier auch nicht die geringste Disposition besitzt“ (*Nachlass*, GW XII, 235).

Die Analysen über das Verhältnis zwischen dem Eros und der Agape erlauben uns zudem noch, die dualistische Interpretation zu überwinden, die in Bezug auf Schelers Spätschriften bisher vorherrschend war.⁷ Nur durch das Wirken des Eros und der Agape kann man den abstrakten Dualismus von Geist und Drang überwinden. Für Schelers Philosophie nach 1924 wäre es genauso wenig richtig, den Eros mit einer selbständigen Tätigkeit des Dranges gleichzusetzen,⁸ wie die Agape für einen Akt eines ohnmächtigen Geistes zu halten. Der Eros und die Agape wirken zwar zusammen, sie sind aber von verschiedener Natur, denn der Eros ist die höchste Funktion,⁹ während die Agape der Grundakt ist. Nach Scheler erreichen Funktionen – auch die höchsten – nur das psychische Selbst und nicht die Person. Überdies ist der Eros keine beliebige Funktion unter vielen, sondern *die* Funktion, die die Aufgabe hat, sich mit dem agapeischen Akt zu verbinden und der Agape einen Spielraum zu geben. Den Eros hält Scheler für ein „Energie-Reservoir“ der tätigen Person: „Der kraftlose Geist entnimmt seine Energie nicht unmittelbar der Triebphäre, wie es Freud behauptet. Zwischen Triebenergie und Geist liegt im Menschen ein mittleres Energie-Reservoir, und dieses ist der Eros“ (*Nachlass*, GW XII, 235). Die agapeische Tätigkeit drückt sich gerade in dieser Leitung und Lenkung der Energieströmung auf die personalen Werte hin aus. Der Eros unterscheidet sich deswegen von der Libido, dem Instinkt und dem Trieb. Er ist zunächst Rettung aus der Gefahr „der ordnungslos gewordenen Triebimpulse im instinktgehemmten Trieb“ (*Nachlass*, GW XII, 234).

⁶ Vgl. *Nachlass*, GW XII, 232-238.

⁷ Zur Kritik an der dualistischen Interpretation vgl. § 3. 1. 3.

⁸ Die Tätigkeit des Eros impliziert eine Orientierung, die durch die Agape strukturiert werden kann. „Eros ist der sehend gewordene Drang“ (*Nachlass*, GW XII, 236).

⁹ Der Eros ist eine von „den höchsten psychischen Funktionen“ (*Nachlass*, GW XII, 232).

Nach Scheler steht der Eros jedoch nur am Anfang des menschlichen Bewusstseins. Über die Erkenntnisstufe des Eros hinaus gibt es eine Wesenserkenntnis, die von der Agape geprägt ist. Was bedeutet nun für Scheler die Agape? Scheler ließ sich wohl sehr von den Worten des Evangelisten Johannes beeindrucken, denen zufolge Gott die Agape ist. Die Agape gilt Scheler als das ursprünglichste Konzept: Gott schöpft die Welt infolge eines agapeischen Überschusses und diese ursprüngliche Schöpfung setzt sich in *creatio continua* überall fort, wo eine sittliche Personengemeinschaft anwesend ist. Wenn man sich an jene Stelle erinnert: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (*Matthäus*, 18, 20), so kann man verstehen, warum Scheler der Person¹⁰ und der Personengemeinschaft eine so wichtige Rolle zuschreibt: Die schöpferische Kraft der Agape offenbart sich durch die Gemeinschaften der Personen. Die agapeischen Gemeinschaften werden zu dynamischen Zentren der göttlichen Immanenz. Hier wird der *panentheistische* Sinn der Position Schelers deutlich: Über *Deus absconditus* hinaus gibt es einen immanenten Gott, der in der Welt als agapeische Bewegung wirkt und die Struktur der Weltoffenheit ermöglicht.

3. 2. 2 Aufwertung der Natur – von Marcion zu Franziskus von Assisi

Nun sind diese Verweise auf das Neue Testament noch nicht hinreichend, um Schelers Begriff der Agape zu klären. Scheler bestimmt die Agape wie folgt: „Agape ist Welt- und Ens a se Bejahung alles Seins, auch des Wirklichseins mit Einschluß von Leiden am Widerstand des Realen“ (*Nachlass*, GW XII, 235). Bemerkenswert an dieser Definition der Agape ist die Bejahung der Welt in all ihren Aspekten. Hier überwindet Scheler den Begriff des Menschen, der sich an Gottesbegriff als Herrn der Welt orientiert, um selbst zum Herrn der Welt zu werden. Wenn die Agape die „Bejahung der Welt“ ist, dann kann die Suche nach dem Heil nicht allein in akosmischer Liebe Gottes geschehen, sondern setzt Achtung vor dem Wert der Welt, Sorge für die Natur und brüderliche Liebe zu allen als Mit-Kreaturen vollkommen anerkannten Lebewesen voraus.

Der unmittelbare Bezugspunkt dieses Gedankens ist aber nicht das Neue Testament. Woran denkt Scheler dabei? Im Christentum gibt es eine Richtung, die die Agape und den Eros als einander entgegengesetzte Begriffe denkt – eine Richtung, die in der Angst die Grundstimmung des Menschen gegenüber

¹⁰ Das Verhältnis zwischen Liebe und Person ist in zwei Arbeiten – aus unterschiedlichen Perspektiven – untersucht worden: A. R. Luther, *Persons in Love*, The Hague 1972; H. Leonardy, *Liebe und Person*, Den Haag 1976.

der Welt erkennt. Diese Bewegung hat historisch eine ihrer Hauptquellen bei Marcion.¹¹ Die wesentliche Aufgabe für Marcion besteht darin, den Prozess, der zum Ende der Welt führt, zu beschleunigen, und zwar durch die Hemmung jeder Lebenskraft. Nur so könne der Mensch die Erlösung erreichen. Marcion geht so weit zu behaupten, dass der sexuelle Akt *gerade dann* zu verurteilen ist, wenn dieser bewusst auf die Zeugung gerichtet ist. Bei Marcion erreicht die Abwertung der Schöpfung, der Lebenskraft, der Natur und der Zeugung ihren Höhepunkt.¹² In den achtziger Jahren hat Taubes diesen Gedanken eschatologisch gedeutet: „Der Gedanke zu Ende gedacht heißt ja: die Welt auszuhungern, indem ihr der Same entzogen wird. Es ist eine das Weltende praktizierende oder exekutierende Kirche“.¹³ Nach Taubes bleibe dieses nihilistische Ziel im Christentum latent, zumal der gnostische Zug selbst bei Paulus bereits angelegt sei. Zwar habe Marcion die Theologie des Paulus einseitig gelesen und er habe ihn nicht verstanden. Er habe ihn aber auch nicht gänzlich missverstanden. Eigentlich sei Marcion *nur formell* von den Kirchenvätern widerlegt worden und in Wahrheit sei sein Einfluss innerhalb des Christentums relevant geblieben.

Trotz einer gewissen Überzeugungskraft fehlt jedoch der Überlegung von Taubes eine wichtige Figur: Franziskus von Assisi. Vermutlich sind die Seiten, die Scheler 1923 Franziskus gewidmet hat, als Versuch einer Überwindung der nihilistischen Richtung des Christentums zu werten. Im *Sympathiebuch* führt Scheler eine latente Gefahr in der Theologie des Paulus vor Augen: „Indem sich der Mensch aus der Natur [...] energisch herausfühlt, um alle die so freiwerdenden Gesamtkräfte einig zu sammeln in den durch spontane *akosmistische* Liebe zu Jesus Christus seit Paulus geleiteten Aktus der Einfühlung in Christus [...], wird nun erst ‚Natur‘ [...] prinzipiell ein in Vertotung begriffenes *Herrschaftsobjekt* für den geistigen Willen des Menschen – zuerst in Leibesaskese, später in immer fortschreitender materieller Naturbeherrschung durch die Technik. Die Materialisierung (Vertotung) der Natur und die Vergeistigung und Emporschnellung des Menschen [...] ist ein und desselben Prozesses gemeinsame Frucht“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 94 f.). Der Mensch werde zur *imago Dei* erhoben

¹¹ Schelers Verhältnis zu Marcion ist vielschichtig. Meines Erachtens möchte Scheler durch seinen Anschluss an Franziskus von Assisi Marcions Stellung zur Welt umkehren. An einer Stelle im noch unveröffentlichten Nachlass sagt Scheler ausdrücklich: „das negative moralische Urteil Marcions über die Welt ist falsch“ (*Nachlass*, ANA 315, CA IX, 37). Schelers Bild von Marcion ist bekanntlich vom berühmten Werk Harnacks (*A. Harnack, Marcion – das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921) geprägt worden. Über Scheler und Marcion vgl. G. Cusinato, *Scheler*, a. O., Padova 2002.

¹² Vgl. Harnack, a. a. O., S. 145.

¹³ J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 82.

und die Natur sei geschaffen worden, um dem Menschen zur Verfügung zu stehen. Nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, weil er Ebenbild Gottes ist, habe den Anspruch, schrankenlos über die Natur zu herrschen. Eine solche Annäherung des Menschen an Gott findet außerdem gerade durch die „praktische Intelligenz“ statt. Dabei wird die Natur nicht mehr auf die Weltoffenheit hin erfahren, sondern in den Dienst der Technik gestellt. Der einzige Wert, der der Natur zuerkannt wird, ist der Wert ihrer Nützlichkeit für den Menschen.

Durch die einseitige Verabsolutierung der akosmistischen Liebe finde „eine ungeheure Entlebendigung und Entseelung der gesamten Natur statt zugunsten einer mächtigen Emporschnellung des Menschen [...] über die ‚Natur‘, die alle Einsföhlung in die Natur auf Jahrhunderte hinaus – ja bis zur franziskanischen Bewegung, in der das Bruderschaftsverhältnis des Menschen zu Pflanze, Tier, Wind, Wolke wieder kurz zu erwachen beginnt, – als ‚heidnisch‘ brandmarkt“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 94). Die Gefahr, der die Theologie des Paulus ausgesetzt ist, besteht in einer gänzlichen Entgöttlichung der Natur, in der Verneinung jedweder Heiligkeit der Natur – in dem Gedanken, dass nicht die Natur, sondern der Mensch allein Würde und Rechte besitze, die Natur hingegen wertlos sei. Scheler bemerkt: „Nur der Mensch ist hier des Menschen ‚Bruder‘, nicht aber die ‚Naturgebilde““ (*Sympathiebuch*, GW VII, 95).

Es ist Franziskus von Assisi, der Scheler zufolge das Christentum vor den potentiellen Gefahren eines einseitigen Konzeptes der akosmistischen Liebe in der paulinischen Theologie gerettet hat: „Es war aber das Werk eines der größten Seelen- und Geistesbildner der europäischen Menschengeschichte, den denkwürdigen Versuch zu machen, die akosmistische [...] Liebesmystik des Allerbarmens, die das Christentum herbeigeföhrt hat und mit der Jesusliebe zur Einheit verschmolz, mit dem kosmovitalen Einsgeföhl mit dem Sein und Leben der Natur zur Einheit und zur Synthese in einen Lebensprozess zu bringen. Dies war die sehr seltene Tat des Heiligen von Assisi“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 97). Für Scheler verkörpert Franziskus den wichtigsten Versuch der Überwindung des Dualismus zwischen Agape und Eros,¹⁴ zwischen „akosmistischer Personliebe“ und „kosmovitalem Einsgeföhl“, oder zwischen „Verlebendigung des Geistes“ und „Vergeistigung

¹⁴ „Letzte Wurzel aller Einsföhlung ist und bleibt der Eros“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 102). Im Eros verwirklicht sich die Einsföhlung gerade mit jener Lebenskraft, die Marcion bekämpfen wollte. Denn der Eros ist „Mitzeugungsdrang – nämlich ‚mit‘ dem Alleben, mit dessen metaphysischer Einheit wir uns im gegenseitigen Verschmelzungserlebnis einsföhlen“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 133).

des Lebens“.¹⁵ Während die Verabsolutierung der Einsfühlung zum Pantheismus oder zum Naturalismus führt, neigt eine einseitige akosmistische Personliebe dazu, die Natur als dem Menschen zur Verfügung stehendes Objekt zu betrachten. Wichtig ist für Scheler, beide Extreme zu vermeiden.¹⁶ Die einseitige Einsfühlung mit der Natur, welche zum Pantheismus führen würde, wird bei Scheler durch das agapeische Moment ausgeglichen. Die agapeische Teilnahme an der Natur hat mit den verschiedenen Formen von vitaler Verschmelzung, Hypnose und Einsfühlung nichts zu tun, denn sie vollzieht sich nicht mehr auf dem Niveau der Triebstruktur, sondern auf dem des Personenzentrums. Die Person transzendiert die Umweltgeschlossenheit und nimmt an der Natur teil, ohne ihre Exzentrizität zu verlieren. Dank dieser Durchdringung zwischen der Agape und dem Eros ist der Mensch imstande, eine verantwortliche Haltung gegenüber der Natur einzunehmen, d. h. die Natur vom ethischen Standpunkt aus zu betrachten. Aus dieser Perspektive hat Franziskus nicht nur das Christentum vor dem Nihilismus Marcions gerettet, sondern auch die Voraussetzung für die Aufwertung der Natur geschaffen, die in der Moderne einen hohen Ausdruck in Schellings Naturphilosophie gefunden hat. Diese Neubewertung ist wiederum eine der grundlegenden Voraussetzungen der philosophischen Anthropologie Schelers.

3. 2. 3 Die Grenze des Eros

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Eros und der Agape bedingt auch Schelers Platonauslegung. In der mittleren Phase durchschaut er die radikale Umstellung von Liebe und Erkenntnis, von Wert und Sein, die im christlichen Erlebnis vollzogen wird, bis in die Tiefe hinein: „Ich nannte es die ‚Bewegungsumkehr‘ der Liebe, daß nun nicht mehr das griechische Axiom gilt, es sei Liebe eine Bewegung des Niedrigen zum Höheren [...], des Menschen zum selbst nicht liebenden Gott, des Schlechten zum Besseren, sondern die liebevolle Herablassung des Höheren zum Niederen, Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder usw. selbst in das Wesen des ‚Höheren‘,

¹⁵ „Es handelt sich um eine einzigartige Bewegung von ‚Eros‘ und ‚Agape‘ [...] in einer urtümlich heiligen und genialischen Seele – und schließlich um eine Art so restloser Durchdringung beider, die das größte und erhabenste Beispiel gleichzeitiger ‚Vergeistigung des Lebens‘ und ‚Verlebendigung des Geistes‘ darstellt, das mir bekannt geworden ist“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 103).

¹⁶ „Es handelt sich hier ebensowenig um ‚Sublimierung‘ [...] eines Gefühles erotischer Provenienz zu gesteigerter christlicher Bruderliebe [...]; es handelt sich aber ebensowenig um bloße Expansion einer autogenen akosmistischen christlichen [...] Personliebe ‚übernatürlicher‘ Verwurzelung auf die untermenschliche Natur – wie etwa v. Hildebrand meint“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 102 f.).

also auch des ‚Höchsten‘, d. i. Gottes, aufgenommen wird“ (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 88). Hier geht es Scheler darum, das Neue am christlichen Begriff der Liebe hervorzuheben, was zu kritischen Bemerkungen über Platon, vor allem über dessen Poiesistheorie, führt: Was Platon „Zeugen“ und „Schaffen“ nennt, sei nicht Schaffen, „sondern nur Reproduktion der Gestalt; nur ewiges Streben der flüchtigen, immer ‚werdenden‘ ‚Materie‘ [...], an dem Dauerhaften der ‚Gestalt‘ und ‚Idee‘ Anteil zu gewinnen, die als solche faktisch schon vor dem Prozesse, der ‚uns‘ als Schöpfung und ‚Zeugung im Schönen‘ erscheint, sind und gewesen sind“ (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 84 f.). Beim Platonismus zielt der Eros nicht auf den ephemeren Besitz des Guten ab, sondern strebt nach dem „ewigen“ Besitz des Guten. Der Eros ist ein fiebriges Streben nach Unsterblichkeit mittels der Poiesis durch den Leib oder durch die Seele. In seiner mittleren Phase sieht Scheler bei Platon nur den im reproduktiven Sinne auszulegenden Begriff der Poiesis. Wegen seines Durstes nach ewiger Dauer wendet der Eros alle seine Kräfte nicht für das wahre Schaffen, sondern für die Erhaltung der Existenz auf. In der Tat ist „alle Formerhaltung im Werden der Materie [...] Sieg des seins- und dauerdurstigen Dranges des Eros“ (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 85).¹⁷

Der Eros, von dem Streben nach Ewigkeit verzehrt, versucht, die Existenz zu bewahren und den Übergang vom Unbestimmten Sein irreversibel zu machen. In dieser Bewegung sucht der Eros offensichtlich etwas Statisches, welches im Gegensatz zum werdenden steht; denn das werdende ist ja ständig vom Rückfall in den Tod bedroht. Der Eros sehnt sich danach, seine sterbliche Natur zu überwinden, und gerade wegen der Todesangst träumt er davon, eine ewige Form zu finden. Der Blick des Eros lässt so das lebendige Werden erstarren und verwandelt es in eine ewige, „parmenideische“ Idee. So hebt sich in der Metaphysik ein Kosmos versteinerten Ideen wie ein Totem empor, das die Angst vor dem Tode – zumindest vorläufig – zu bannen vermag.

Noch ein anderes Merkmal bringt für Scheler die Grenze der Erostheorie ans Licht. Der Eros soll bei Platon nicht nur das Bild, sondern auch das Wesen erblicken können. Für Scheler hingegen ist das Wesen nur der Agape zugänglich.¹⁸ Denn laut Scheler – zumindest laut seinem Verständnis von

¹⁷ Nach Schelers Überlegungen in seiner mittleren Phase verschwindet noch mehr der Gedanke einer schöpferischen Kraft des Eros, wenn wir auch die Anamnesistheorie mit einbeziehen: Platon „fehlte die Idee einer schöpferischen Liebe. Dies zeigt klar seine ganz romantizistische Lehre von der Liebesehnsucht der Seele nach der Widerschau der präexistenten Ideenwelt“ (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, 86).

¹⁸ Zu dieser Thematik hat Henckmann trefflich bemerkt: „Das Bekenntnis zum johanneisch-christlichen Liebesbegriff setzt dem Vorbildcharakter von Platons Philosophie Grenzen. Im platonischen Philosophieren sei das Urwesen der Gegenstand der Liebe, dem Urwesen werde also ein gegenstandsfähiges Sein und allein ein solches Sein zugeschrieben. Demgegenüber werde dem Urwesen im christlichen Sinn das nicht-gegenstandsfähige

Platon, das bis 1923 bestand – sieht der Blick des Eros das Sein nur als Vorhandensein. Der Eros eröffnet dem Menschen die objektive Erkenntnis. Gegenüber dem Sichoffenbaren der Person bleibt er jedoch blind. Die Agape hingegen geht noch weiter. Sie ist der Urakt, durch den eine Person sich selbst verlässt, um an einem anderen Seienden teilzunehmen. Sie ist „ein sich und seine Zustände, seine eigenen ‚Bewußtseinsinhalte‘ Verlassen, ein sie *Transzendieren*, um mit der Welt in einen Erlebniskontakt der Möglichkeit nach zu kommen“ (*Ordo amoris*, GV X, 356).

Die These vom Mangel an einem schöpferischen Moment in der Erosthese Platons, wie sie Scheler in seiner mittleren Phase vertritt, kann meiner Meinung nach zum Teil schon anhand des Platonischen Textes in Frage gestellt werden.¹⁹ Scheler selbst wird 1923 im *Sympathiebuch* diese Auslegungen wesentlich korrigieren.²⁰ Die Einseitigkeit des akosmistischen Liebens sucht Scheler durch die Aufwertung des Eros im Anblick der Schönheit der Welt zu überwinden. In den Spätschriften zielt er sogar darauf ab, Platons Philosophie und die philosophischen Ansätze im Christentum auf fruchtbare Weise miteinander in Verbindung zu bringen. Es ist aber hierbei zu betonen, dass Scheler die beiden Denkströmungen gewiss nicht im Rahmen einer Metaphysik des *nous poietikos* interpretiert. Scheler bekämpft einen Platonismus, der sich auf eine statische Metaphysik des *kosmos noetos* beschränkt, einen Platonismus also, in dem die Anamnesis vorwiegend als bloße Wiederholung verstanden wird und der den Bezug zu der Poiesis und der Methexis verliert. Merkwürdigerweise hat sich das Christentum, durch die Lehre der *ideae ante res*, historisch gerade mit diesem statischen Platonismus verbündet. Scheler dagegen möchte Platon und das Christentum in einer entgegengesetzten Richtung zusammenbringen, nämlich als eine philosophische Anthropologie des schöpferischen Aktes.

3. 2. 4 Die Theorie der Sublimierung und Freud

Es gibt noch einen anderen Denkansatz, der auf Schelers Erosbegriff einen bedeutsamen Einfluss ausgeübt hat, nämlich Freuds Sublimierungstheorie. Noch in der zweiten Auflage vom *Sympathiebuch* kritisiert Scheler diese

Akt-Sein der Liebe als Gehalt zuerkant“ W. Henckmann, Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des Umsturzes der Werte, in: G. Pfafferot (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997, S. 28.

¹⁹ Hierzu vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1939; J. M. Rist, *Eros and Psyche*, Toronto 1964.

²⁰ „Eben darin, daß die Liebe eine Bewegung ist in die Richtung auf ‚Höhersein des Wertes‘, liegt ihre (gleichfalls durch Platon schon erkannte) schöpferische Bedeutung.“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 157).

Theorie: „Das von Freud angenommene Grundverhältnis zwischen ‚libido‘ und ‚geistiger Betätigung‘ besteht also darin, daß der eine Teil notwendig an Energie verlieren muß, was der andere gewinnt. Wäre diese Annahme Freuds wahr, so wäre damit in das *Wesen* des Menschen ein *absolut* tragisches Moment verlegt“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 206 f.). Scheler hingegen stellt die Lehre von einem *selbständigen* Maß seelischer Energie auf, das nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist.²¹ Er bestreitet also noch im Jahre 1923 Freuds Sublimierungstheorie und behauptet, dass der Geist eine ursprüngliche Kraft besitze, die nicht von der Libido abgeleitet werden könne. Ein Jahr später entfaltet er jedoch die These von der Ohnmacht des Geistes: „Der Geist als solcher hat [...] an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur von ‚Kraft‘ oder ‚Wirksamkeit‘“ (*Soziologie des Wissens*, GW VIII, 21). Aus dem Vergleich dieser zwei Positionen geht hervor, dass der Gedanke Freuds, laut dem der Geist keine ursprüngliche Kraft habe, von Scheler zunächst kritisiert, nach 1923 aber produktiv aufgenommen wird. Man könnte sogar sagen, dass hinsichtlich gewisser Aspekte Freud als Vater der Theorie von der Ohnmacht des Geistes gelten kann. Gleichwohl unterscheidet sich Schelers These der Ohnmacht des Geistes von der Einsicht Freuds in einem wesentlichen Punkt: Der Geist, die Kultur, die Moral usw. – auch wenn sie keine ursprünglichen Kräfte besitzen – sind kein Resultat des Sublimierungsprozesses selbst, wie Freud meint. Man könnte sagen, dass Scheler Platon durch Freuds Sublimierungstheorie und Freud durch Platons Erostheorie liest.

Erst nach 1923 fängt Scheler an, eine eigene Sublimierungstheorie aufzustellen. Der zentrale Gedanke dabei ist aber nicht derjenige der Unterdrückung des Dranges durch den Geist, als ob ein Weniger an Drang ein Mehr an Geist erlaubte. Laut der Schrift *Die Stellung des Menschen* ist die Sublimierung im Kontext der *Durchdringung* von Geist und Drang zu verstehen. Die Kräfte des Drangs werden nicht zerstört, sondern in den Dienst immer höherer Werte gestellt.²² Durch die Sublimierung wird das Gefüge der Kräfte immer komplexer, und jedes neue Niveau der Komplexität bringt eine *revolutio* mit sich.

Um Schelers Position im Vergleich zu Freud verständlicher zu machen, ist es hilfreich, die Bedeutung derjenigen Überlegungen hervorzuheben, die der späte Scheler Seidel gewidmet hat. Seidel war ein junger Student, der kurz nach der Fertigstellung seines Buches *Bewußtsein als Verhängnis* Selbstmord

²¹ „Es kommt [...] allen Schichten unserer seelischen Existenz, von der sinnlichen Empfindung angefangen bis zu den höchsten geistigen Akten, ein selbständiges Maß von seelischer Energie zu, das durchaus nicht aus der Triebenergie der Libido entnommen ist“ (*Sympathiebuch*, GW VII, 207).

²² Vgl. *Die Stellung*, GW IX, 53.

begangen hat. Sein Buch erschien 1927 und erweckte sofort Schelers Interesse.²³ Seidel interpretiert die Freudianische Sublimierungstheorie mit Hilfe der These, dass das Bewusstsein eben ein „Verhängnis“ sei für ein Wesen, das wegen eines Triebüberschusses in Gefahr geraten ist. Auf die Frage, warum die Sublimierung die Moral und die Zivilisation hervorbringt, antwortet Seidel – wie übrigens später Gehlen – folgendermaßen: Der Mensch sei gezwungen zu sublimieren, da er nur dann überleben könne, wenn sein Bewusstsein jenen Triebüberschuss unterdrücke. In Bezug auf diese These bemerkt Scheler: „Seidel [zog] aus Freud den Schluss [...], daß unsere gesamte menschliche Kultur (Philosophie, Wissenschaft, Religion, Kunst, Sozial- und Rechtseinrichtung) nur ein ‚Surrogat‘ sei für die fehlende Triebbefriedigung. Aber warum verdrängt der Mensch? Seidel antwortet: Da der Mensch ein Übermaß an Libido habe, dessen Befriedigung zu seinem Untergang führe. Nein! Erst durch die Versagung entspringt das Übermaß“ (*Nachlass*, GW XII, 66). Nach Seidels Hypothese führt der Instinktangel im Menschen zu einem Triebüberschuss, zu einer Situation, die die menschliche Existenz gefährdet. Deswegen ist der Mensch gezwungen, durch den Aufbau der Moral, der Kultur, des Rechts, der Religion und der höchsten psychischen Funktionen seine Triebe zu unterdrücken und zu züchtigen. Aber es ist problematisch zu behaupten, die Moral könne zugleich die Ursache und die Wirkung des Hemmungsprozesses sein.

In der Tat betrachtet Seidel gerade das als selbstverständlich, was für Scheler problematisch bleibt: „Der Grundmangel jeder Art von negativer Theorie des Geistes ist die Tatsache, daß sie keine Spur Antwort auf die fundamentalen Fragen gibt: Was denn im Menschen negiert, was denn verneint den Willen zum Leben, was verdrängt Triebe? Und aus welchem verschiedenen Letztgrunde wird die verdrängte Triebenergie das eine Mal Neurose, das andere Mal zu kulturgestaltender Tätigkeit sublimiert? Wohin wird sublimiert?“ (*Die Stellung*, GW IX, 48). Seidel setzt voraus, dass der Instinktangel eine Folge der Pathologie, der Krankheit, eines entglittenen Prozesses sei. Er erklärt aber nicht, was zu dieser Krankheit führen kann, er bestimmt nicht, was genau die Überwindung des Triebs verursacht. Scheler zufolge ist es aber gerade diese Frage, die gestellt werden muss, weil die Antwort auf sie allein das Wesen des Menschen offenbaren kann.

Nach Scheler ist der Triebüberschuss kein pathologisches Überfließen der Triebe über die Deiche eines schwach gewordenen Instinkts, was durch einen künstlichen Aufbau der Moral gebändigt werden sollte. Jene natürlichen

²³ A. Seidel, *Bewußtsein als Verhängnis*, Bonn 1927.

Deiche haben im Gegenteil immer so vollkommen funktioniert, dass sie nie irgendeinen Triebüberschuss erlaubt haben. Die These, die Ursache für die Überwindung des instinktiven Verhaltens sei ein Zufall oder auf einen Funktionsfehler der Instinkte zurückführbar, ist für Scheler nicht überzeugend. Die Ursache muss außerhalb des Instinkts liegen, sie muss auf etwas zurückführbar sein, das nicht aus dem Instinkt stammt. Nach Scheler ist es der Einfluss des Gravitationsfeldes einer neuen Wertklasse, der das Nein-Sagen des Menschen zu den vitalen Werten ermöglicht. Man muss die Fragestellung auf radikale Weise umkehren: Die Hemmung, d. h. das Nein-Sagen, ist nicht das Heilmittel, sondern die Ursache des Überschusses.

Der Ausgangspunkt ist nicht der *Triebüberschuss*, sondern der *Phantasieüberschuss*,²⁴ ein Überschuss von Erwartung in Bezug auf die Umwelt. Anders gesagt: Der Mensch ist das Wesen, das einen Mangel, eine „unerträgliche Leere“ im Hinblick auf das Wahrnehmungsfeld des Instinktes fühlt. Diese Sehnsucht, diese Unzufriedenheit ist der Eros. Er verursacht jenen Phantasieüberschuss, der den Menschen über das unmittelbare Wahrnehmungsfeld des Tiers hinausführt: „Eros erst befeuert die Phantasietätigkeit und macht, daß sie bei Menschen das Übergewicht [...] über die [sinnliche] Wahrnehmung gewinnt“ (*Nachlass*, GW XII, 233).

Der Phantasieüberschuss ist ein Überschuss in Bezug auf die Empfindung, er setzt eine Sehnsucht nach etwas voraus, das die Triebrelevanz transzendiert. Damit ist die Lösung Schelers zum Problem der Sublimierung nicht mehr im Rahmen der Freudianischen Theorie zu finden. Die Realität ist Scheler zufolge ein einheitliches System, das aus verschiedenen Stufen besteht, die den verschiedenen Stadien der Durchdringung von Drang und Geist entsprechen. Im Sublimierungsprozess stellt jede niedrigere Stufe ihre Kraft der höheren zur Verfügung, aber es gibt auch eine umgekehrte Bewegung, nach der jede höhere Stufe der niedrigeren eine geistige Orientierung verleiht. Jede Stufe der Realität gewinnt ihre Autonomie, indem sie eine neue Form von Organisation verkörpert, die auf eine höhere Wertklasse gerichtet ist.

3. 2. 5 Die Tätigkeit der Agape im Eros

Auch die *revolutio* vom Tier zum Menschen ist innerhalb dieses allgemeinen Schemas zu verstehen. Die überlieferte Unterscheidung zwischen Mensch und Tier hält Scheler im Wesentlichen für überholt. Nicht nur

²⁴ Zum Begriff des Phantasieüberschusses verweise ich auf meinen Aufsatz: *Le ali dell'eros. Per un ripensamento dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, in: *Annuario filosofico* 15 (1999), S. 383-420.

Intelligenz, sondern auch „Geschenk, Hilfsbereitschaft, Versöhnung und ähnliches kann man bereits beim Tier finden“ (*Die Stellung*, GW IX, 30). Gerade deswegen sagt er: „Es ist schwer, ein Mensch zu sein“ (*Nachlass*, GW XII, 127), da viele Qualitäten und Fähigkeiten, die allgemein als ausschließlich dem Menschen zugehörig gedacht werden, auch im Tier zu finden sind. Vielmehr ist es der Begriff der Person, der einen Unterschied setzt, denn nur mit der Person kommt etwas ontologisch Neues zum Vorschein. Das Hinausgehen aus dem instinktiven Verhalten setzt die Fähigkeit voraus, zur unmittelbaren Befriedigung „Nein“ sagen zu können. Die Kraft, die der agapeischen Bewegung Raum schenkt, ist der Eros. Er ermöglicht es der Person, sich über die Umweltgeschlossenheit hinaus zu erheben, d. h. ihre Exzentrizität in der Weltoffenheit zu äußern. „Es ist eine kosmische, ja metakosmische *revolutio*, um die es sich bei der Menschwerdung handelt. Der irdische Mensch ist nur ein Zeugnis und Fall davon, ein Beispiel“ (*Nachlass*, GW XII, 129). Diese *revolutio* ist die Folge eines Erotismus, der eine agapeische Logik auszudrücken vermag – eine Logik der Agape, die „im Eros“ „getätigt“ wird (*Nachlass*, XII, 235).

Scheler bestreitet zwar nicht, dass der Mensch als Naturwesen eine bestimmte Stellung in der Evolution der Säugetiere hat, aber hier geht es um etwas, das viel radikaler ist als eine *Evolution*, die als Anpassung an die Umwelt gedacht wird: Der Mensch als Person baut „ein völlig neues Reich der Wertwirklichkeit auf – wohl auf dem Boden der Natur und mit ihren Mitteln, aber über sie hinaus –, das Reich der ‚Kultur‘. Und dies ‚nach‘ Ideen, nach Werten und ihrer Rangordnung, nach Zielen und Maßen, die der Mensch nicht durch ‚Anpassung an die Natur‘ [...] erworben hat“ (*Nachlass*, GW XII, 130). Das Besondere am Menschen liegt darin, dass er der tierischen Intelligenz die in der Weltoffenheit erlangte Logik zur Verfügung stellt. Dank dieser *revolutio* erweitert sich die Intelligenz über den Horizont der Triebrelevanz hinaus und erreicht somit eine Entwicklung, die dem Tier verschlossen bleibt. Nach diesem Schritt hat der Mensch zwei Möglichkeiten: Entweder er verabsolutiert diese Intelligenz und gerät wiederum in die Umweltgeschlossenheit, oder er stellt sich die Frage nach den Grenzen der Technik. Beim letzteren Fall verankert sich der Mensch nicht mehr in der Zentrizität der Umweltgeschlossenheit, sondern er findet seinen Ort in der Exzentrizität der Weltoffenheit. Dank dieser Exzentrizität kann der Mensch an der Realität teilnehmen, ohne sich auf den Wahrnehmungshorizont der eigenen Triebstruktur zu begrenzen. Gewiss hat das Tier „in Wahrnehmung, Vorstellung, Instinkt, Anfänge der Intelligenz, Wissen vielerlei Art, aber inhaltlich [bleiben diese Fähigkeiten] immer nur begrenzt auf das, was ihm

nützlich und schädlich ist, [das Tier bleibt] in den Grenzen seiner Organisation, die es ‚als‘ Grenzen nicht zu erkennen vermag [...]; ferner in den Grenzen seiner ‚Milieus‘, die es wie dicke Wände absperren gegen die Weite und Größe des Universums“ (*Nachlass*, GW XII, 130).

In der Überwindung des instinktiven Verhaltens offenbart der Eros paradoxerweise seine asketische Natur. Ein Moralismus des Ressentiments hat dagegen den Eros systematisch entwertet und das positive Verständnis dieses asketischen Moments – und seiner intimen und notwendigen Verbindung mit der Agape – verhindert. Der Eros, als Gegner der Instinkte, bricht den Automatismus auf, der das instinktive Leben beherrscht. „Das Freiwerden von dem Triebimpuls des Augenblicks ist sein Werk“ (*Nachlass*, GW XII, 233).

3. 2. 6 Die Geburtsstunde des prometheischen Wissens

An einer berühmten Stelle des *Phaidros* sagt Platon: „das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, [...] nur der Schönheit aber ist dieses zuteil geworden, daß sie uns das Hervorleuchtendste ist und das Liebreizendste“ (*Phaidros*, 250 d). Welches irdische Auge kann nun aber die Schönheit wahrnehmen? Eine Biene wird von der Schönheit einer Blume angezogen. Sie nährt sich aber nicht von ihr, sondern vom Nektar, denn das Auge des Instinkts kann nicht aus der Schönheit schöpfen. Damit die „Flügel“ sprießen, braucht man ein völlig anderes Auge, das Auge des Eros. Die Verbindung zwischen dem Eros und dem Akt des „Sehens“ wird von Plotin weiter thematisiert. Der „Eros [entstand] als ein ersättigtes Auge, gleichsam ein Sehen, das ein Bild schon in sich trägt; von da stammt wohl auch sein Name, weil er nämlich aus dem Schauen [*horas-*] zu Stande gekommen ist“. Der Eros ist für Plotin „das Auge der Sehnsucht, welches dem Liebenden durch seine Kraft das Erschauen des Ersehnten verschafft“ (*Enneaden* III, 5).

Schelers These, dass der Eros einen neuen Wahrnehmungshorizont eröffne, ist deutlich von dieser Tradition geprägt. Gewiss ist das menschliche Auge, das das Bild des Schönen sieht, ein Erzeugnis des Eros. Die Größe des Eros ist es, sich über die Notwendigkeit zu erheben, die die Umwelt der vitalen Werte beherrscht, und dem Menschen eine neue Sicht und mit ihr eine neue Dimension der Zeit zu verleihen. Der Eros zieht „unseren Blick über die Brauchbarkeiten und zuhandenen Gütereinheiten hinaus“ (*Nachlass*, GW XII, 232). Nur der Eros macht die Welt für den Menschen sichtbar: „Die Tatsache, daß der Mensch im Unterschiede vom Tier einer in bezug auf die organischen Triebe ‚interesselosen‘, gleichwohl aber noch ‚leidenschaftlichen‘

Anschauung der Welt fähig ist, ja daß er überhaupt die Welt als Bild haben kann, beruht ausschliesslich auf dem ‚Eros‘“ (*Nachlass*, GW XII, 230). Der Instinkt dagegen bleibt blind: Er schaut nichts, sondern befriedigt sich, weil er einen Reiz automatisch mit einer bestimmten Reaktion assoziiert. Der Instinkt sieht eigentlich den Reiz nicht als einen Ausdruck der Welt, sondern nur als Zeichen für eine bestimmte Befriedigung. Der Instinkt bleibt gleichgültig gegenüber dem, was hinter dem Reiz steht. Die Augen der instinktiven Logik sehen nicht etwas als solches, sondern nur als Symbol der Triebrelevanz, d. h. sie sind empfänglich nur für das, was nützlich oder schädlich ist. Eine unmittelbare Befriedigung lässt dem Eros überhaupt keinen Raum. Der Eros ist nur möglich, wenn sich die Lust von einem Aufschub in die Zukunft ernährt, nur wenn das Genussobjekt vor ihr nicht mehr als bloße Quelle der unmittelbaren Befriedigung, sondern als Bild sichtbar wird.

Im Blick des Eros wird die Energie der Libido für die ganze Wahrnehmungstätigkeit verfügbar gemacht. Die Wende des Interesses von der unmittelbaren Befriedigung zur Schau des Bildes bedeutet eine Änderung des Relevanzfeldes, denn der Eros versucht, in der Schau des Bildes selbst eine höhere Art von Befriedigung zu finden. Folgender Satz verdient, vollständig angeführt zu werden: „Eros ist die in das sinnliche Perzeptionssystem verdrängte und in ihre Funktionen (Sehen, Hören, Riechen etc.) hinaufsublimierte sexuelle Triebenergie. Indem diese Energiekomponente im Menschen aufhört, dem Sexualactus und der Fortpflanzung zu dienen und nur mehr die Perzeptionen befeuert und in selbstwertige Schwingung versetzt, wird ein Anblicken der Welt um ihrer Bilder selbst willen und mit Funktionslust an diesen Anblicken allererst möglich. Erst dadurch wird objektiver ‚Anblick‘ der Welt gegenüber dem Menschen (als Subjekt) [möglich] und die Transzendenz der Bilder (als Gegebenheit) [...] gegenüber dem Tiere, dessen sinnliche Wahrnehmungen mit einzelnen Trieben und Affekten noch zuständiglich verschmolzen sind. Erst dadurch vermag sich die dynamische Drang-Energie aber auch von allen partiellen Trieben loszureissen. Dies geschieht einmal zum blossen ‚Genusse‘ der Welt als Bild“ (*Nachlass*, GW XII, 229).

Die menschliche *revolutio* findet statt, indem der Eros die Befriedigung im „blossen ‚Genusse‘ der Welt als Bild“ sucht, d. h. indem er begehrt, die Bilder eines Objekts wahrzunehmen. Der Eros ersetzt die unmittelbare Befriedigung des instinktiven Verfahrens durch die distanzierte Schau des Bildes, so dass die organische Befriedigung zu einer visuellen Befriedigung wird, d. h. zu einer Befriedigung im Schönen. Während der Instinkt nur das eigene Bedürfnis sieht, sieht der Eros den Gegenstand der Sehnsucht. Während

der erstere nach der unmittelbaren Befriedigung sucht, möchte der letztere das sehen, was ihn befriedigt. Auf diese Weise bestimmt der Eros einen zeitlichen Abstand zwischen Reiz und Reaktion. Er verschiebt das Moment der Befriedigung nach vorne und zeugt somit eine Zeitspanne, in die sich die erleuchtende und leitende Logik der Agape hineindrängen kann. Durch den zeitlichen Aufschub der Befriedigung wird der Eros „der Quell des ‚Vorziehens‘ – einer Funktion, die Tiere nicht besitzen. [...] Das selbständige Vorziehen erweitert die Wahlsphäre“ (*Nachlass*, GW XII, 233). In dieser Verschiebung der Befriedigung auf die Zukunft ist eine neue Logik der Zeit am Werk. Beim Akt des Vorziehens handelt es sich nicht darum, eine positive oder negative Antwort *in der Gegenwart* zu geben, sondern wir können zwischen verschiedenen Reaktionen *in verschiedenen Zeiten* wählen. Der Eros erweitert damit auch den Bereich unserer Vergangenheit und Zukunft.²⁵

Der Eros ist die Geburtsstunde des prometheischen Wissens. Nur durch seinen Anstoß wird das Interesse erweckt, das das menschliche Bewusstsein motiviert. Mit ihm kommt eine neue Logik ans Licht, die fähig ist, die objektive Erkenntnis zu begründen, die Logik nämlich, die dem Menschen die Entwicklung der Wissenschaft und Technik ermöglicht hat. Zwar entstammt die Intelligenz nicht dem Eros, aber der Eros hat die Intelligenz, die schon im höheren Tier existierte, in einen ganz neuen Kontext eingeordnet. Der Eros eröffnet der Intelligenz einen Tätigkeitsbereich jenseits der Triebrelevanz und erweitert damit die Anwendungsbreite der Intelligenz über die Umweltgeschlossenheit hinaus. Nur dank des Eros konnte sich die Intelligenz zu der Höhe der Abstraktion erheben, zu der der Mensch allein fähig ist.

²⁵ „Der Eros erweitert die Erwartungs- und die Mne-materialien und führt auch hier an die Grenze der Anamnesis und der [...] Hoffnung und Furcht als modi des Erwartens. Der Eros ist der Vater der ‚Sehnsucht‘“ (*Nachlass*, GW XII, 232).